思想政治

维新派近代民权学说的历史演进

黄汉青

[**摘要**] 维新派“民权学说”和西方“天赋人权”学说有理论差异。民权学说没有把“民”上升到“人”的高度，也没有提出财产要求。但维新派对改造民众做了巨大努力，酝酿了十九世纪末的民众教育和民众改造运动。戊戌后民权学说有了新特点：“民”的概念有了质变；民权不再是“议事之权”的狭小范围；接受了西方民主观念，使国民意识到自身解放的意义。

[**关键词**] 民众教育　维新派　民权学说

[**中图分类号**] K257.1　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002 - 8587 (2001) 03 - 0058 - 09

The Historic Evolution of the Reform Clique's Theory of Modern Civil Rights

There were theoretical differences between the "Civil Rights Theory" of the Reform Clique and the Western "Natural Rights." The Reform Clique did not elevate the "citizen" to the same height as the "individual" nor did they appeal to property rights. However, the reform clique made great efforts to transform the "masses" and in the late nineteenth century, they generated the mass education campaigns for the improvement of the citizenry. After the Reform Movement of 1898, "civil rights theory" evolved new characteristics. The concept of the citizen changed qualitatively and civil rights developed beyond the "right of discussing official business." The clique accepted the Western ideal of democracy and promoted the principle that citizens must realize the meaning of emancipation themselves.

从十九世纪七十年代起，中国的维新派作为一个特定的政治群体，在中国近代民权运动中，处于承上（早期改良思想家）启下（资产阶级革命派）的重要地位。它的民权思想虽然和早期改良思想家有着历史的渊源关系和共同的社会背景，但维新派的民权思想又有时代所赋予的鲜明的个性特征——明确的政治目的、丰富的外在表现形式、复杂的变化发展历程和耐人寻味的悲剧性结局。

一、维新派“民权学说”和西方“天赋人权”学说的理论差异

天赋人权理论，早在开始于十五世纪中叶的欧洲文艺复兴思潮中即奠定了基础，拉开了资产阶级反对宗教神学和封建专制的伟大斗争的序幕。当时的思想家：如意大利的但丁、皮科，荷兰的爱拉斯漠，法国的蒙太涅等。他们赞美人的理智，歌颂人的尊严，肯定人的价值，主张个性解放。他们认为人人都可以凭自己的力量直升天堂，与上帝合一。在文艺复兴时期的思想家的理论里，只有“人”和“神”的对立，而人和人之间的差别几乎是不存在的。他们无差别的“人”的解放的思想，被其后的资产阶级理论家们继承下来，建立了天赋人权学说。天赋人权学说的一个重要内容，是自由和平等的思想。格劳秀斯、洛克、卢梭等人几乎都认为，人类曾经有过一个初始的自然

[**收稿日期**] 2000–07–20

[**作者简介**] 黄汉青（1956 - ），男，旅居日本，在日本东京大学攻读博士学位

状态，那时没有上帝，没有国家，没有人对人的统治，具有相同理性的人们生活在自然、和谐的气氛中。在人类初始状态，人们相互关系的行为准则，只能是自由和平等。这种自由和平等的权力是自然赋予人类的，是天赋的。可惜，这种权力在现实社会中已经荡然无存，它变成人对上帝和封建强权的屈从，天赋的权力被巧取豪夺了。在两相对比之中，他们得出一个结论：神权和封建特权是违背人的理性的，它破坏了人的自然和谐状态，因此，是不合理的。卢梭面对封建专制的罪恶现实，大声疾呼："放弃自己的自由，就是放弃做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至是放弃自己的责任。"[①]任何政府侵犯了人民的自由平等权利，人民便有权起来用暴力推翻它。

天赋人权学说的核心，是对财产的占有权和使用权。天赋人权学说是资产阶级反封建的理论学说，它的资产阶级性质的最集中体现，就是对财产占有权的强烈要求。

天赋人权是资产阶级的理论学说，它从一开始，就是作为宗教神学和封建专制的直接对立物而出现的。从十七世纪洛克的民主主义主张，到十八世纪已经从有神论和自然神论之中摆脱出来，从而走向战斗的无神论的启蒙思想家对封建专制的无情批判，无不表明了天赋人权学说彻底的反封建的理论特色。

维新派的民权学说和西方天赋人权学说的理论差异表现在三个方面：

（一）维新派民权学说没有像人权学说那样，把"民"上升到"人"的高层次上加以论证。

中国封建社会，是一个君民"二元"主体结构社会。在中国封建社会里，"民"是相对于"君"而言的社会群体概念。维新派未曾把"民权"抽象提高为"人权"，这说明维新派思想家们还没有能够摆脱君民二元主体结构所形成的传统思维框架，也说明他们是在君与民的对应关系之中去阐述民权理论的。的确，维新派思想家们在论述民权的时候，丝毫没有忘记君的存在："民无权，则不知国为民所共有，而与上相睽；民有权则民知以国为国，而与上相亲。"[②]现实社会里至高无上的君权投影到维新派的民权理论中，常常使君权具有比民权更为重要的位置。于是，维新派屡屡得出似是而非的结论，陷于自相矛盾的迷宫之中。比如：他们认为民权的来源是君的赐予。康有为曾说，在此沉族破家、肝脑原野的危机关头，"与其分灭于外，惨为亡国之戮囚，孰若付权于民，犹得守府而安荣。"[③]维新派未能脱离君民二元主体结构的框架去阐述民权，因而"民权"就永远也无法脱离"君权"而独立存在，这恰恰是东方的"民权"所显示出的与西方"人权"不同理论特征的关键所在。而形成这一状况的原因，既有阶级的根源，又有文化的根源。中国的民族资产阶级本身的孱弱和不成熟，就决定了他没有能力提出足以与封建社会的政治理论相抗衡的资产阶级政治理论。再有就是社会文化的根源。在中国的宗法制社会中，人与人之间有着严格的地位层序，人们之间的行为关系准则，只不过是宗法行为准则的再现。因此，在政治生活和社会生活中，不存在抽象的"人"的概念。每个人首先是存在于"君"与"民"的二元对应结构中，你或者是"君"（抑或是附属于"君"的"官"），或者是"民"（有时有"民"中又分解出的"绅"）。同时，每个人又存在于社会道德伦理关系中，或是"君臣"、"父子"，或是"夫妻"、"兄弟"。人们都恪守着命运给自己安排的"位置"，并严格遵循着与该位置相应的一整套的伦理道德原则——纲常伦理原则。令人遗憾的是，这一伦理道德原则并不像法律法规那样具有强制执行的意义，它完全是宗法家庭和以宗法家庭为基础的宗法社会的一种内在要求，在现实生活中，它带给人们更多的是社会的安定和人际的和谐，因此，它为人们所乐于接受，并世代相传，逐渐固化为一种民族文化心理。康有为曾说："何谓行？曰先之制为君臣父子兄弟夫妇朋友，吾生于其中，则循其故常，君者吾君之，臣者吾臣之，父者吾父之，子者吾子之，兄弟、夫妇、朋友犹是也。"[④]在中国封建社会里，封建君主个人品质有优劣之分，治国业绩有大小之别，但在作为国家权力和意志的象征这一点上，"君"已经超越了具体"人"的范畴。他们具有大小相等的权威。这一权威的建立，得之于封建宗法社会长期形成的纲常伦理道德原则和社会文化心理。在纲常伦理的层序

关系中，原本是能动的个体的“人”，为了整体的和谐，“合理”地、“自觉”地失去了独立人格，也失去了他自身的价值。这就是背负着传统文化的沉重负荷的维新派思想家们无法从现实社会的君民关系中去抽象出“人”的概念，从而建立起比较科学的理论体系的原因。

由于这一原因，使“民权”这个本应和“君权”根本对立的概念变得模糊了。维新派很难给自己的“民权”概念确立一个科学、明确的界说。麦孟华认为，“事者，权之母也”，事天下之事者，有天下之权。“人人各事其事，人人各有其权，于是乎命之曰民权。”⑤这似是而非的定义，让人不知所云。谭嗣同则比较明确地解释道：“平权，平其议事之权而已，办事之权仍官操之。”⑥然而，“议事”的范围是什么？“议事”和“办事”的关系是什么？谭嗣同同样语焉不详。和西方天赋人权理论的财产、自然与平等的丰富而明确的内容相比，维新派的民权学说显出了理论上的差距。

也是由于这一原因，维新派把“绅权”、“士权”甚至“官权”当作兴民权的先决条件。“欲兴民权宜先兴绅权”，此“实千古不可易之理也。”⑦因为“民间素不知地方公事为何物，一切条理，皆未明悉，而骤然授之，使其自办，是犹哺乳之儿，而授之杯筋，使自饮食，其殆必矣。”⑧但是，“绅权固当分之急矣，然他日办一切事，舍官莫属也。即今日欲开民智、开绅智，而假于官力者，尚不知凡几也。”所以，“开官智”又为万事之起点。⑨循环往复，维新派还是没能冲出君——官——绅——民的地位层序观念的框架。

还是由于这个原因，维新派在理论上呼吁民权，批判封建制度，在实践中，对光绪帝却寄予无限希望。当光绪宣布舍身变法时，维新维甚至认为君权不但不应削弱，反而还应加强。及变法失败，就连谭嗣同这样的激进人物，也不免“伤心君父，痛念神州”，告我中国臣民，“同兴义愤，翦除国贼，保全我圣上。”⑩

尽管如此，维新派的民权学说毕竟是在中西文化的冲突与融合的背景下催发的，康有为首先提出了平等思想。他认为，“人非天不生，非父不生，非母不生，故谓天之子也”，“王者称为天子，不过取其尊称云尔，实则凡人皆天子也。”⑪严复则着重论述了自由思想。他认为：“民之自由，天之所异也。”⑫“侵人自由者，斯为逆天理，贼人道”，⑬民无自由，生不如死，存不如亡，“荣辱贵贱，自由不自由之间异耳。”⑭更为难能可贵的是，严复和谭嗣同还抨击了纲常伦理的儒家传统观念。“西之教平等，故以公治众，而尚自由，自由故贵信果；东之教立纲，故以孝治天下，而首尊荣，尊亲故薄信果。然其流弊之极，至于怀诈相欺，上下相遁，则忠孝之所存，转不若信果者之多也。”⑮“又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲之伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。”⑯维新派已经朦胧地意识到，作为一个人，自由，是荣辱贵贱的标志，是平等的标志。失去了自由，也就意味着人与人之间的不平等。而人之所以得不到自由，是由于纲常的束缚。严复还曾就此问题做了东西方文化的比较研究。“中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊王，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处。”⑰

康、严、谭的自由平等思想和对纲常伦理的批判，堪称是中国近代资产阶级启蒙运动的先声。他们已经开始触及到传统文化和人的解放之间的关系这一中国社会走向近代化的最根本问题。然而，由于阶级和历史的局限性，维新派思想家始终没能把自由平等思想与民权学说结合起来，没有像天赋人权学说那样，构成民权学说的有机组成部分，因而也没有上升为对封建专制体制的某种政治权利要求的较高层次。

（二）维新派的民权学说没有提出财产要求。

中国是个传统的重农抑商的农业国，明代的资本主义萌芽，由于缺乏发展的必要社会条件而渐渐枯萎。1840 年以后，受到西方商品和资本输入的刺激，中国资产阶级又开始了再生的过程。作为一个经济个体，要想获得发展，就必须和社会权力联系起来。联系的方式，或者经营者自身就握有足够的权力，或者经营者和权力享有者结为联盟。这就是中国社

会官僚资本发展而民族资本弱小的原因。依附在封建制度肌体上的官僚资本，拥有政治上的封建特权，他们利用这种权力去发展自己的经济实力，他们根本不可能提出彻底的反封建的政治要求和财产要求，因为他们的政治权力和财产都是从封建制度那里获取的。

（三）维新派的民权学说把“开议院”作为兴民权的实质体现，而在西方，“议院”作为权力制衡学说的重要组成部分，是和天赋人权学说分属不同的理论系统的。而维新派却把民权和议院混为一体了。“今天下魁桀之士，能深知自强之道者，皆必明明于民权谊重，是诚可谓知本矣。然彼之眵眵动色者，莫不曰欲重民权，先立议院。”[18]

就其本质的意义而言，维新派关于议院的认识是对早期改良思想的继承和发扬。他们认为，西方之所以强大，是由于君民一体，“去烦苛，决壅蔽，人人得其意，申其言，上下之势不相悬隔，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也。”[19]而中国社会的致命之疾，恰恰在上下壅塞，君民不通，“中国大病，首在壅塞，气郁生疾，使血脉通畅，体气自强。”[20]因此，要张大国势，必须解决上下相通的问题。解决的办法，一是兴民权，二是开议院，“公权力于绅民，而谓上下不相通者，决无是事。”[21]“民无权，则不知国为民所有，而与上相暌；民有权则民知以国为国，而与上相亲。盖人所以相亲者，事相谋，情相接，志相通也。”[22]倘若真能“合数千百万人为一身，合数千百万人心为一心”，“举国君民，合为一体”，则“强大至矣。”[23]

为什么早期改良思想家和维新派思想家在对西方国家的诸多感性认识之中，惟独对“议院”产生了如此浓厚的兴趣？

这其中包含着两方面的原因：第一，西方的议院制度和中国的一君专制制度形成最强烈的反差，使议院制度成了他们关注的热点。在对中西方政治制度比较之后，他们认为找到了中国积弱之源。“东西各国之强，皆以立宪法开国会之故。国会者，君与国民共议一国之政法也。”所以，“人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？”而我中国“行专制政体，一君与数大臣共治其国，国安得不弱？”[24]第二，更重要的是西方的民权和议院与中国“古已有之”的“重民”的政治传统在形式上产生了某种“契合”。这种契合，构成了维新派受西方政治理论影响而产生的民权——议院学说的理论上和心理上的“支点”，同时，构成他们抨击旧势力反民权观点的理论依据。

重民思想本是先秦诸多思想流派的理论之一。它主张“民为邦本”，“民重君轻”。孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”自秦汉以后，天下一统，先秦许多杰出的思想被新的历史形势所淘汰了，而重民思想却始终保存下来，并且，做为统治阶级从政理国的重大政治原则而一再显示出它明显的社会功能。

重民思想之所以能长盛不衰，是因为它集中反映了中国封建社会长期稳定发展的内在要求，它构成中国这一君民“二元”主体结构社会不可或缺的内部调节机制。

在中国封建社会里，“君”是权力、法律、意志、国家和社会秩序的象征。它通过一套完备的官僚系统，和以宗法家庭为细胞的宗法制社会所形成的伦理道德观念和社会文化心理，发挥着自己的作用；“民”则是社会物质财富、赋税、劳务、兵力的主要来源，是社会稳定的重要因素；同时，它又是“载舟覆舟”、改朝换代的社会力量。

当阶级矛盾尖锐、在局部地区出现“官逼民反”，或人民起义的浪潮已经置一个旧王朝于灭亡的境地，而一个新王朝又崛起的时候，政治上反对无休止的残酷专制，经济上富民、保民、与民休养生息的主张，便会提上统治阶级的议事日程。于是紧接着就又会出现一个“国泰民安”的政治局面。

维新派正是根据这一历史经验，认为君不弃民、上下相尊则国家兴，否则，则国必亡。西方国家之所以强盛，正是由于它们重视了人民的作用，它们予民以权，它们在决定国家事务时，“谋及庶人”，而谋及庶人所用的形式便是议院。所以，西方之民权、议院，实际上在中国“圣经”上早已有之，只不过是中国古制的再现而已。甚至在三代以前，中国已有国会，“国会之名，见于《管子》。《周礼》大（小）司寇询国危、询国迁、询立君，左氏言晋作爰田、州岳，皆是制。”[25]西方的民权和议

院，在维新派思想家那里和“谋及庶人”的三代开明之治以及历代王朝开国时轻徭薄赋、君民相善的治国之策构成了“契合”，这种“契合”使维新派可以免除心理上的阻碍，理直气壮地宣传民权和议院，因为它既不违背祖制，又可强国御侮。这就是维新派之所以力主西方的议院制度并将其视为治国真谛的原因。

当然，维新派的民权议院理论并非中国古代重民思想的简单重复。因为第一，“民权”的概念和“议院”的组织形式，不论在三代，还是秦统一中国后的历代王朝都从未有过，它们是维新派在受到西方文化影响后提出的全新概念和组织形式。康有为曾说：“臣考泰西论政，有三权鼎立之义，三权者，有议政之官，有行政之官，有司法之官。夫国之政体，犹人之身体也，议政者，譬若心思，执政者，譬如手足，司法者，譬如耳目。各守其官，而后体立事成。”[26]这种认识，显然已不属于重民思想的范畴。第二，古代重民学说是用来解决中国特定的君民二元大系统内部的紊乱和危机的。君对民采取轻徭薄赋，与民休养生息的政策带有随意性。而且，“民”是要“君”去“重”的，重民学说的实质是君“主”民“仆”的相互关系，“民”处于被动的地位。但民权——议院学说，是在民族矛盾的胁迫下产生的，也就是说在封建系统内部的君民关系尚未达到彻底激化的情况下，维新派就提出了“谋及庶人”、“使民参政”、争民权、开议院、君民共主的政治要求。这说明了维新派把“民”从一个与“君”相对的被动群体，上升到具有一定能动作用的群体的地位，动员民心、团结民心，已是解决民族矛盾的关键步骤。这正是维新派的民权——议院学说高于中国古代传统重民思想的实质所在。严复曾说道：“今中国制度，固与外洋悬殊，君民之间，必不能如彼之轻简，然兵败之事，存亡所关，急宜略师其意，起而为之。”[27]中国今日救亡之道，不过“在去其害富害强，而日求其能与民共治而已。”[28]把“民”的社会功能提高到一个前所未有的地位，是维新派时代的历史功绩。当维新派认识到“民”在拯救民族危机中的作用时，就开始了把“民”作为一个“能动”的、应与“君”“共治”的群体加以研究的过程。在这个过程中，经过了民众教育阶段而终于走向了以近代民主意识为主要内容的社会启蒙运动。

综上所述，我们可以看到，维新派的民权学说，不是作为与封建制度根本对立的资产阶级反对封建专制的直接对立物而出现的，它的直接的、现实的目的是“合群”，是爱国救亡。在寻求救亡之路的过程中，西方议院制度所体现出来的“君民共治”（维新派的理解）与中国先秦时期的“国人皆曰贤、国人皆曰不可”的治国方略和其后的重民思想产生了契合作用，而列祖列宗由于君民共治获得的辉煌业绩和现实中西方国家所表现出来的强大国势，使维新派认识到必须像他们一样予民以权，使民参政，才能改变国人各私其私的状况，才能结亿万人之心为一心，才能强国御辱，拯救民族。民权学说就是在这样的背景下产生的，民权和议院也是在这样的背景下融为了一体。

二、民众教育运动——维新派民权学说的实践特征

维新派认为，要强国御辱，就必须使“民”团结一心，要使民团结一心，“人人以救亡为是”，还应该“使人人有自主之权。”[29]但是，能否予民以权，在维新派看来，包含着两方面的因素，其一，作为“君”，是否应该放权予民；其二，民是否具备获取“权力”的资格和条件。对于前者，维新派的回答是肯定的，对于后者，维新派却不那么自信，因为，他们认为：权，生于“智”，智不足者，则不具备获得“权”的资格。梁启超说：“今之策中国者，必曰兴民权，兴民权斯固然矣，然民权非可以旦夕而成也，权者生于智也”。[30]严复也认为“君权之轻重，与民智之深浅成正比例。”[31]如果“国人之智与灭我国之人相等，则彼虽灭吾国，则不能灭吾权。”[32]所以，今日欲伸民权，“必以广民智为第一义。”[33]要广民智，就要改革教育，普及教育，“朝廷大变科举”，“州县遍设学堂”。

维新派的“权生于智”的命题，既有其历史进步意义，也有其历史局限性。由于提高“民智”是一个相对漫长的历史过程，在民众“智日进”的过程中，民权不足依靠，那只能

靠君权变法救国。从理论上的“尊民”、非“民权”不足以救国，无形中又转向实践中的“尊皇”，非“皇权”不足以变法。“中国倡民权者以先生（康有为）为首，然其实施政策，则注重君权。以为中国积数千年之习惯，且民智未开，骤予以权，固自不易。”“故先生之议，谓当以君主之法，行民权之意。若夫民主制度，则期期以为不可。盖独有所见，非徒感今上之恩而已。”[34]梁启超对康有为的这段分析，可以说是道出了维新派的共同心态。梁启超自己“欲行民权，宜先兴绅权”，欲行绅权，又以“开官智”为“万事之起点”的论断，也是这一心态的具体反映。当然，这一历史的局限，最根本的原因是维新派没有从纲常伦理的传统观念中得到自身的解放。另外，“权生于智”的命题，又起了推波助澜的作用。所以，维新派在理论上迈出了“尊民”、“靠民”的艰难一步，而在实践中，又回到原来的出发点上。这不能不说是由于资本主义生产关系本身的发展还不足以产生成熟的政治代言人和严密的反封建理论体系的结果。

然而，尽管如此，“权生于智”的命题并没有失去它的历史意义。为了拯救民族、团结民心、提高民智，维新派对“民”的现状以及形成这一现状的原因做了深入细致的分析，并为改造民众做了极大的努力，这一努力，构成了十九世纪末大规模的民众教育和民众改造运动。

那么，十九世纪末，“民”的现状是什么呢？维新派认为：

一是愚昧无知。“中国人向来闭关自守，绝不知本国危险之状。”甲午以来，“吾国民不自知国之危也，不知国危，则方且岸然自大，偃然高卧。”[35]二是泥古不化。中国自古以来，“其思想与行为，未尝稍变，徒拘泥古者之教义礼法，以为能事。”[36]三是麻木不仁。中国民众对国家生死存亡之事，“一则曰是运数使然，非人力所能挽；一则曰变革之权当操之上，下民何能焉；一则曰国家之事，国家受之，与民何涉？”[37]四是因循苟且。中国“内外人情，皆酣嬉偷情，苟安旦夕”，“大厦将倾，而处堂为安；积火将燃，而寝薪为乐”。五是虚骄自恃。“以不能不知，傲人之能与知。彼乘骐骥，我独骑驴，彼驾飞舟，我偏结筏。”[38]

根据以上分析，维新派给民众的现状做出了“愚”而不“智”的结论。民何以“愚”而不“智”？维新派探求了这一状况产生的社会历史根源：

一、民“愚”是统治者“抑民”的结果。自韩非首倡愚民之术以来，后世帝王“皆以私国愚民督责术、私国愚民术为传子孙秘策”，对民“密网以束之，垒倒以绳之，纤利以缠绵之，虚荣以颠倒之，积其岁月以枯暴之，禁言时事以锢禁之。”[39]二、民“愚”是八股取士的结果。八股取士为中国锢蔽文明之一大根源，行之千年，使人闭塞愚钝。“以八股取士，以年劳累官，务困智名勇功之士不能尽其学。”[40]三、民“愚”是闭关自守的大一统局面的结果。中国自古以来，“一统闭关，无所求望”，君主寡欲，小民仰富，“使民无智无欲，质朴愿悫，礼义廉耻，孝弟忠信，相安相乐，亦复何加焉。”[41]

在完成了对中国社会民众的分析之后，维新派认识到“变法而不变人，则与不变同耳”，[42]他们做出了要变“法”先变“人”的正确抉择。

“民智”、“民德”、“民力”被维新派认为是改造民众的三个主要方面。因为，“国之强弱贫富治乱，其民力、民智、民德三者之征验也”，[43]所以，“此三者，自强之本也”，[44]“今日要改，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德。”[45]

从“开民智”、“鼓民力”、“新民德”以“争民权”升华到一场对民众劣根性的社会改造，可以说是维新派民权理论逻辑发展的必然结果，它重大的历史意义在于：维新派第一次从“民”只是传统社会中被“驾驭”的对象，转而看作一个能动的社会群体，并把“民”的作用和国家兴亡联系起来。对“民”目前的境遇寄予深切的同情，对“民”的未来作用，充满了憧憬和希望。这是维新派对传统“重民”学说中只“养民”、“保民”、“畜民”、“惠民”、“逸民”却不“教民”的突破，也是维新派民权思想的实践特征所在。

三、社会启蒙——维新派民权学说的历史演进

“百日维新”失败后，“六君子”血溅京城，康有为、梁启超流亡海外，民权思想也沉寂一时。然而，经过 1899 年的短暂“恢复”，维新派又以崭新的姿态，在中国近代思想界重新崛起。与 1898 年以前相比，维新派在这个时期的民权学说又具有新的特点：

特点之一，“民”的概念有了质变。维新派第一次把“民”与“国”联系在一起，提出了崭新的“国民”概念。“民”在维新派那里第一次获得了人的尊严，具有了独立的人格，成为与国家相对应的范畴，从而在理论上把“民”从传统的君“主”民“仆”的二元思维框架中解脱出来。这一解放使维新派在思想上产生了飞跃。梁启超认为：“国也者，积民而成，未有以民为奴隶、为妾好、为机器、为盗贼而可以威国者。”㊻中国几千年来，人们只知道有朝廷，国家只是君主“一家之私产”，“未闻有以国民二字并称者。”㊼其实国家的真正主人，乃“一国之民是也”。西方的国家政治理论把“君”和“官”看作是国民的“公仆”，“以尊国民之全体而不敢亵，即所以巩护国家之基础而勿使坏也。”㊽何谓“国民”？在维新派看来，国民的标志就是具有与国家相对应的权力和义务。尽管国家体制有君主立宪和民主共和之分，职业有士、农、工、商之别，宗教信仰不同，衣食风俗有异，但都应具有同样的权力。这种权力表现在：“以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患。”㊾

维新派在确定“国民”的概念之后，对中国民众的劣根性及其产生的原因做了又一次更深入的探讨，并提出了“现代国民”——“新民”的模式。梁启超认为，中国民众的劣根性主要表现在缺乏责任心和国家主人意识，梁启超将其形容为“无血性”的“旁观者”。梁启超又分析其特征为：怯懦、奴性、愚昧、自私、虚伪、冷漠。使得“中国虽有四万万人，果无一主人也。”㊿

要享有民权，具备现代国民的素质是重要条件。梁启超“淬历其所本有”，而“采补其所本无”，构建了一套“新民”素质的完整模式。当然，梁启超并没忘记中国面临着民族危机的大势，因而他把振兴国家、挽救危亡和争取民权合为一体。他说：“国者，积民而成”，“未有其民愚陋、怯弱、涣散、混浊，而国犹能立者”，[51]所以，要抵挡列强侵略，“以挽浩劫而拯生灵，惟有行我民族主义之一策。而欲实行民族主义于中国，舍新民未由。”[52]因此，新民，是一举数得之关键所在。而现代国民应：(1) 具有“公德”。所谓“公德”、即指人的群体意识和人在群体中的行为准则；(2) 去“学界之奴性”，存“爱群、爱国、爱真理”之精神；[53] (3) 具有国家思想，明确自身、朝廷和国家的关系以及国家在世界的地位；(4) 具有政治、宗教、民族、生计之自由；(5) 享有国民的权利，也应尽国民的义务。

倘若有这样的国民，又“何患无新制度、无新政府、无新国家？”[54]

特点之二，民权再也不是 1898 年以前的“议事之权”的狭小范围。在维新派看来，真正国民的民权，有着十分广泛的内容。具体地说，民权包括立法权、行政权、司法权、任免国家官吏之权，以及服官、言论、结社、出版、信教等等权力。政府和人民的关系是：“于人民之上，别无独立之国权也。”[55]和西方最终被法律形式固定下来的权利范围相比，除了财产权外，几乎全部囊括了。

特点之三，维新派接受了西方近代自由平等等民主观念，并将其和民权联系起来，使国民意识到了自身解放的真正意义和标志，也为民权理论奠定了坚实的基础。维新派认为：中国几千年来，之所以穷弱、腐败，而且祸及今日，其根本原因，是因为人民奴性所致。不去除奴性，中国就永远不能立于世界民族之林。中国人所受的压制，主要来自两个方面，一是君权的压制，二是外权的压制。要摆脱这些压制，首要的条件，是要破坏“数千年来牢不可破之风俗、思想、教化、学术之压制。”这样才能获得“自由之形体”和“自由之精神”。“无自由之精神者，非国民也。”[56]国民不但应有自由之权，还应当具有平等的权利。因为权利是天赋的。在这个问题上，维新派和西方天赋人权的论证方式逐渐趋于一致。麦孟华认为：“权乌乎始？其殆始于天赋，而保于人事乎？天之生人也，与以脑气，即与之思想之权；与以口舌，即与以言论之权；与以聪明才

力，即与以作为举动之权。之数权者，与生俱来。”[57]既然权力是天赋的，那么人们享有自身的权利就应该是理所当然的，对人的天赋权利的侵夺就理当受到批判。

对“新民”的模式构想和对封建政体的尖锐批判，充分显示了维新派对腐朽制度的叛逆精神。

现在，我们已经不难发现，维新派的“民权”学说，就其本质的特征而言，已经不再是封建君主的“赐物”，也无需向封建君主“讨取”，而是如何唤醒国民，牢牢掌握住自身的固有权利，有效地行使它，从而达到国民的自我完善。这时的民权思想，开议院的主张已渐渐从西方的社会现实和中国历代治民传统的契合中走了出来，走向“天赋人权”学说的体系之中。梁启超曾清晰地阐述过这一思想，他说：中国的先哲所谈的仁政和西方思想家倡导的自由，形同而神异。这是因为，“仁政必言保民，必言牧民。牧之保之云者，其权无限也，故言仁政者，只能论其当如是，而无术以使其必如是。”[58]

维新派之所以能完成这一演变，有以下几个原因：

首先，百日维新失败，康梁等维新派代表人物流亡海外，使得他们有了一个充分接触、充分认识西方近代政治理论和现实社会的环境和机会，这对维新派的思想变化，起了关键的作用。梁启超不止一次地谈了他去日本后思想变化的体验。“自居东以来，广蒐日本书而读之，若行山阴道上，应接不暇，脑质为之改易，思想言论与前者若出两人。”[59]

其次，在 1898 年以前，自由、平等和反纲常伦理的意识已经萌生，这就为此后维新派更彻底地批判封建制度奠定了基础。在 1898 年以前，由于“君”在维新派民权理论中的不可取代的地位，致使那些已经萌发的近代民主意识得不到继续发展的良好环境。1898 年以后，在西方近代民主意识的影响下，在对西方民主意识更深入理解的基础上，维新派把早已萌生的自由、平等等反封建思想发扬光大了。

再次，戊戌变法失败后，依靠君权变法之路已经堵塞，光绪作为支持君权思想的现实偶像也已经淡化了。封建制度和慈禧太后等反变法势力结合起来，这使得维新派在批判封建制度时显得无所顾忌，也更加彻底。

在维新派那里，国家政体是这样一个进化序列：君主专制 ——君主立宪 ——民主共和(民主立宪)。它们之间在性质上有层序的不同，在时间上是前后继起的。康有为认为：“凡君主专制、立宪、民主三法，必当一一循序行之，若紊其序，则必大乱。”[60]梁启超也认为：“抑今日之世界，实专制、立宪两政体新陈嬗代之时也。”[61]中国数千年的专制政体，是因为“国民”“初脱草昧，团结未结，智力未充，或不能不稍有借于专制。”[62]美国之所以能实行民主共和，也是因其“国民”对“议政制度、自治制度固已久习熟练”所致。[63]于是，他总结出这样的规律：“当人群幼稚时代，其民力未能自营，非有以督之，则散漫无纪，而利用厚生之道不兴也；其民之德未能自治，非有以钳之，则互相侵越，而欺凌杀夺之祸无穷也。当其时也，政府之权限不可不强且大。及其由拨乱而升平也，民既能自营矣、自治矣，而犹野蛮时代政府之权以待之，则其俗强武者，必将愤激思乱，使政府岌岌不可终日。”[64]由此可知梁启超理论中的逻辑结构：民（德、智、力）—→民权—→国家政体。三者是单向因果关系，是不可逆的。“民（德、智、力）—→民权”模式，在 1898 年以前就已为维新派广泛论证，梁启超的发展，在于把民权又和国家政体联系起来。这一逻辑结构的出现，反映了深刻的社会根源。纵观从维新派开始的中国近代思想启蒙运动，基本上都是遵循着这一规律，即目标：民众；内容：西方先进意识；组织实施者：先进知识分子。这一现象，反映了君民二元社会系统的本质特征和寻求自我解放的惟一出路，那就是，批判君权，提高“民”的地位。把“民”从与“君”的对应范畴上升到与“国”的对应范畴，是梁启超在理论上的一大进步，而当他继续从“民”与“国”的范畴中去探求社会发展、政体嬗变的动因时，就孕育着实践上的危机了。

按着这个观点，维新派开始了对中国社会“民”的剖析。“深察祖国之大患，莫痛于有部民资格，而无国民资格。”[65]“群族而居，自成风俗者，谓之部民；有国民思想能自布政治者，谓之国民。”[66]我民之能力，“尚不及条顿民族之一二”，比如“中国虽无他种民权，而

教育之权，未尝不如人也，”但近两年来，私立学校屈指可数，“凌乱萎靡，而几乎不能成立也。”由此“可见我国民之自治力之甚弱，而非可徒以政府压制为解免明矣。”[67]中国目前正处在“人民既愤独夫民贼愚民专制之政，而未能组织新政府以代之”的“政治上之过渡时代”，[68]“今中国民智未开，不能骤立议院”，[69]中国之民众，甚至“匪惟不能自治其国而已，乃实不能自治其乡，自治其家，自治其身。”[70]所以，“我中国今日所最缺点而最急需者，在有机之统一与有力之秩序，而自由平等直其次耳。”何也？“必先铸部民使成国民，然后国民之幸福乃可得言也。”[71]民的进化，是个自然过程，倘若现在就“举立法、行政、司法诸大权而一旦授诸我国民，我国民遂能受之而运用自如耶？”所以“吾辈今勿徒艳羡民权，而必当预备其可以享受民权之资格。”[72]如果民没有这一资格而“欲强而予之，未有不两受其弊者也。”[73]最后，他们终于得出结论：“是故君主立宪者，政体之最良者也。地球各国既行之而有效，而按中国历古之风与今日之时势，又采之而无弊者也。”[74]

维新派的这一观点一经提出，立刻遭到以孙中山为代表的资产阶级革命派的批判。孙中山斥梁启超是保皇立宪，“欲率中国四万万人永为满洲之奴隶”，罪不容赦。[75]中国民众有四千年之文明尚不能掌民权，而满州“以东北一游牧之野番贱，亦可享有皇帝之权”；康、梁之意，革命是假，保皇是真。[76]孙中山的主张，无疑是对的，在当时，清政府的存在已成为一切社会矛盾的焦点，推翻清政府无疑是顺应历史潮流，具有历史的进步意义。中国近代思想界，随着政治局势的变化和中西文化间的冲突，处于一种急剧动荡的状态之中，今日你的思想处在时代的巅峰，明日，却可能已跌进谷底。孙中山在1896年也曾认为，因“中国百姓不灵，时尚未至，故不宜设议院、变政治。”[77]陈天华至1905年还曾认为“当今之弊，在于废弛，不在于专制。”[78]欲救中国，必兴民权；欲兴民权，“则先之以开明专制。”[79]但他们最后却把握住了时代的脉搏，成了革命的领袖和功臣。

与1898年以前维新派“君民合治”、“君民共主”的模糊概念相比，维新派对“君主立宪”的理解，已是明确的资本主义国家体制的概念。君主立宪政体尽管是西方国家资产阶级和封建势力妥协的产物，但它毕竟是资本主义生产关系的体现，为资本主义迅速发展开辟了道路，具有历史意义。即使在当时的中国，这张按西方资本主义国家君主立宪政体所描绘的政治蓝图，与封建专制相比，也有其理论上的先进性。

①卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第13页。
②③⑤⑫⑬⑭⑮⑰⑲㉑㉒㉘㊱㊲㊳㊴㊸㊹《戊戌变法》第三册，神州国光社1953年9月版，第10－153页。
④⑳㉖㊵㊶㊿⑹⑼《康有为政论集》，中华书局1981年版，第8－557页。
⑥⑩⑯《谭嗣同全集》，中华书局1981年版，第439、519、299页。
⑦⑧⑨⑪㉓㉔㉗㉚㉜㉝《戊戌变法》第二册，神州国光社1953年9月版，第233－556页。
⑱麦孟华：《民义总论》，《时务报》第二十八册。
㉕唐才常：《各国政教公理总论》，《唐才常集》，中华书局1980年版，第74页。
㉙《樊锥集》，中华书局1984年版，第11页。
㉛严复：《中俄交谊论》，《国闻报汇编》卷上，16页。
㉞梁启超：《康有为传》，《戊戌变法》第四册，神州国光社1953年9月版，第34页。
㉟梁启超：《戊戌政变记》，《戊戌变法》第一册，第292页。
㊷梁启超：《政变原因答客难》，《戊戌政变记》，中华书局1954年版，第85页。
㊺㊻㊼㊾㊿(51)(52)(53)(54)(55)(58)(61)(62)(63)(64)(65)(66)(67)(68)(71)(72)(73)(74)《梁启超选集》，上海人民出版社1984年11月版，第53－404页。
㊽梁启超：《中国近十年史论》，《清议报全编》卷七，第6－7页。
(56)《说国民》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，第73页。
(57)《说权》，《清议报全编》卷一，第110页。
(59)梁启超：《汗漫录》，《清议报全编》卷七，第12－13页。
(70)徐勤：《〈新大陆游记〉序》，湖南人民出版社1981年版，第1页。
(75)(76)(77)《孙中山全集》第一卷，中华书局1981年版，第230、232、28页。
(78)(79)《陈天华集》，湖南人民出版社1982年版，第209、233页。